

生命倫理学への基礎的視角

——死の主観的意味と客観的意味——

細 見 博 志

Eine grundlegende Betrachtung über die Bioethik ——Der subjektive und der objektive Sinn des Todes——

Hiroshi Hosomi

In Deutsch gibt es drei aus dem Begriff ratio(Vernunft) abgeleitete Adjektive, d.s. rational, irrational und unrational (rationell und unrationell ausgenommen). Diesen drei Adjektiven sollen drei Sphären von der Realität entsprechen, nämlich Wissenschaft, Religion und Aberglaube. Aber ich zweifle, ob es in Wirklichkeit drei, Sphären der Realität gibt. Dabei muß man drei Bereiche konstruieren, aber man wird sicher fragen müssen, wo sich eigentlich der Bereich der Religion oder des Aberglaubens befinden kann. Man wird vergebens nach Gott und Teufel, Himmel und Hölle suchen. Nach meiner Meinung beziehen sich diese drei Adjektive auf die Art und Weise, wie man die eine Realität sieht. Wenn man die Realität rational sieht, erscheint sie als ein vernünftiges Phänomen, und das ist der Gegenstand der Wissenschaft, aber wenn man sie irrational oder unrational betrachtet, dann erscheint sie übervernünftig oder unvernünftig.

Die naturwissenschaftliche Einstellung repräsentiert die rationalen Perspektiven, aber nicht sie allein. Außerdem gibt es noch andere, nicht an der Naturwissenschaft orientierte rationale Betrachtungsweisen wie die geisteswissenschaftlichen oder erfahrungsmäßigen. Aber diesen nicht naturwissenschaftlichen Aspekten mangelt es immer an der Allgemeingültigkeit. Auf sie ist die Naturwissenschaft besonders stolz. Es ist in diesem Sinne selbstverständlich, daß die Naturwissenschaft ein Vorbild der rationalen Welterklärung geworden ist.

Die Methode der Naturwissenschaft verfeinert sich aus dem Empfinden, aber soweit man nur Physisches, Dinghaftes empfinden kann, muß man auch mit dieser Methode alles Metaphysische, Seelische verdinglichen. Z.B. wenn man unter naturwissenschaftlichem Aspekt dem Tod eines Kranken nahekommt, erscheint der Tod als ein physisches Phänomen. Dabei handelt es sich nur um den objektiven, physischen Tatbestand dieser Erscheinung, nicht aber um den subjektiven, metaphysischen Sinn, der jedoch in unsrem Leben die wichtigste Rolle spielt und unsrem Leben die unterschiedlichsten Nuancen gibt.

Wenn man Medizin und ärztliche Behandlung nur als eine Naturwissenschaft und deren Anwendung ansieht, dann ist zu befürchten, daß der subjektive Sinn der menschlichen Erscheinungen vergessen und der Patient als Ding behandelt wird. Heutzutage gibt es verschiedene Verletzungen der Menschenrechte im Bereich der medizinischen Versorgung. Ein Grund dafür liegt darin, daß die menschlichen Erscheinungen nur von seiten des objektiven Sinnes angesehen und der Begriff ratio(Vernunft) manchmal zu eng, nämlich nur naturwissenschaftlich verstanden wird.

序 節 現代医療における人間の不在

臓器移植や「試験管ベビー」、男女産み分けなどに端的に現れている先端医療の問題は、私達の倫理観、人間観に大きな衝撃を与えつつある。その衝撃は、核物理学というパンドラの箱から、原子爆弾が飛び出した時のそれに、比較できるだろう。しかし問題は先端医療の領域に止まらない。不自然に延命されチューブに巻かれカテーテルを通して「スパゲッティ」⁽¹⁾と化したターミナルな患者に始まり、1980年に摘発された「富士見産婦人科」事件に見られるような乱診乱療を経て、病気を診ても病者を診ない日常医療に至るまで、問題は構造的に山積している。「機関銃を持った子供」である先端医療と、患者を見失った日常医療は、共にそれ自体病める姿を私達の前に露呈している、と言ってよいだろう。

現代の先端医療において、私達は様々な倫理的問題に直面している。本来、科学や技術は価値から自由であり、毒にも薬にもなるものだ、従って毒になるか薬になるかは、それを用いる人間次第だ、としばしば言われる。もし仮にそうだとするならば、確かに先端医療そのものには倫理的責任がないのかもしれないが、しかしそれだけに、先端医療を利用する人間には逃れがたい責任がある筈だ。そしてこの人間が、今から考えれば極めて愚かしい人種偏見に冒されている時、如何に危険な事態が出現するかを、ナチズムや日本の「七三一部隊」において見ることができる。有り体に言えば、「気違いに刃物」なのである。

他方で日常の医療で問題になることは、多くの場合、患者の人権無視という形にまとめあげることができるだろう。このような事態は、もしも医療が自然科学でしかないならば、避けることのできない事態かもしれない。例えば、大都会の孤独の中で死後一ヵ月経って発見された老衰死と、家族に看取られていわゆる大往生を遂げた老衰死を、医者は身体の自然科学者である限り、区別する必要を持たない。しかし両者の生と死の意味は、大きく異なると言わざるを

得ない。医療が自然科学として、患者の人間の全体像を切り捨てて、その患部にのみ向かうならば、確かにその患者のこれまでの生き方や人となりは無視できるかもしれない。そして自然科学としてはそれでよいのかもしれない。しかし医療としては、そのような切り捨ては大きな問題を孕んでいる。常識的に考えても分かるように、同じ病をかこっている患者でも、その人の人生観、世界観、生き甲斐の有無などによって、病気の経過は大きく異なりうるのである。医療が医療であろうとする限り、患者をトータルに捉える視点を持っていなければならないだろう。もしも医学が自然科学として、而余のものを切り捨てるならば、それは科学としてはやむを得ない自己限定ではあるかもしれないが、決して医療がその自己限定を踏襲する必要は無いであろう⁽²⁾。

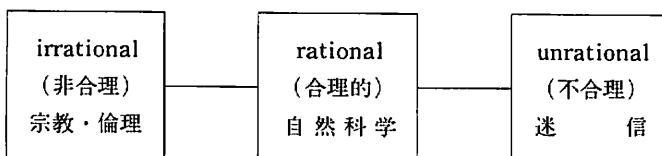
このように考えていく時、同じ患者を前にしても、医療としてアプローチするのと、自然科学としてアプローチするのでは、どう異なるのか、或いはどう異なるべきなのか、が問題となってくるだろう。私達は必ずしも科学的なアプローチを否定する訳ではないが、人間を見るのにこの観方しかないとするならば、医療の場においては、患者を物と見なし、その人間的な側面を無視することになるのではないかと懸念するのである。従ってまずもってこの二つのアプローチを区別することが、医療の問題を考える第一歩とならなければならないだろう。

第一節 三つの領域

私達は普通、私達が係わる対象を、二つに分けている、すなわち、物と心、物質と精神、事実と価値、自然と文化——プラトンやカントに倣って言えば、*phainomenon* (現象)と*noumenon* (本体)、*mundus sensibilis* (感覚界)と*mundus intelligibilis* (叡智界)——とに二分している。これらの対概念は、それぞれ必ずしも同義ではないかもしれないが、前者が感覚によって把握されるのに対して、後者は必ずしも感覚では把握できないがそれでも実在はするも

の、という程度の共通性は存在する。さてratioとはラテン語で理性(nous, Vernunft, reason, raison)を意味するが、ドイツ語にはこのratioから出た三つの形容詞rational (合理的な)、irrational (非合理的な)、unrational (不合理な)と、多少特異なrationell (経済的な・儉約な)がある。rational (合理的な)は道理・理屈に合う、という意味だが、道理・理屈に合わないものに二種類あって、irrational (非合理的な)とは本来道理を越え、理屈を付けられないが故に理屈に合わないのだが、unrational (不合理な)とは道理に合うべきなのに合っていないもの、ナンセンスなものをいう⁽³⁾。この形容詞を用いるならば、物、物質、事実、自然はrational (合理的)な領域だが、心、精神、価値、文化はirrational (非合理的)な領域と呼ぶことができる。そして前者を対象とするのが自然科学であり、後者の領域は宗教や倫理に委ねられている。さらにunrational (不合理)な領域は、非科学的な迷信の世界である。もっとも、自然科学は物質を対象とするのみならず、心や精神をも対象としてはいる。しかしその場合、例えば実験心理学を考えれば分かるように、心そのものを直接扱うのではなく、むしろ心の一つのブラック・ボックスのように見なし、その心が汗や心拍や脳波や瞳孔拡散として表現された限りでの心を取り扱うのである、ということは、「物」と化した「心」を対象としているに過ぎないのである。

このように私達は、三つの対象領域を持っていると言える。科学が対象とするrational (合理的)な領域を中心として、その上にあるirrational (非合理的)な領域は宗教や倫理の領域であり⁽⁴⁾、その下のunrational (不合理)な領域は迷信の世界である(図1参照)。



(図1)

第二節 三つのアプローチ

このように私達は三つの、域いは(unrationalを除けば)二つの領域を持っている、と言う時、直ちに生じる問題は、ではその領域は何処に存在するのか、ということである。不合理な迷信の領域とは、不合理な現象で構成されているのであろうが、例えば火の玉にしろUFOにしろ、或いは教会の壁にイエスの顔が浮かび上がったという現象にしろ、或いは視霊者の見た夢のお告げ通りに潜ってロードス島沖にアポロの巨像の一部が発見されたというニュースにしろ、いずれも合理的な説明を付けようと思えば可能なものであり、もし仮にどうしても説明できないとしても、差し当たって情報不足でできないだけであって、原理的に説明不可能とはみなさないのである。不合理な世界は、しばしばあたかも霊や魂が跳梁跋扈している幽冥界のように思い描かれているが、現実には存在するのは霧に覆われたブロッケン山や煙を吐く恐山でしかなく、そこに魔女達が酒盛りをしていたり死者が集っていたりするというのは、単なる想像の産物か、或いは影入道という現象に対する一つの、不合理な、解釈でしかないのである。結局不合理な世界があるのではなく、世界に対する不合理な解釈があるだけである。

同じように非合理的な世界に関して、仮にそれが実在しているとしても、この現実の世界を離れて、どこか遠い別の所にあるのではない。具体的に存在するのは、あくまで石の神殿であり、木の祠でしかない。そこに神の座を見出すのは、信仰する者の思い込みであり、解釈である。プラトンの『国家篇』第七巻に有名な「洞窟の比喩」が語られている。洞窟の中で囚われて、その壁に写った影を見て過ごしてきた囚人の一

人が、初めて縛めを脱して戸外に逃れた時、自分が今まで見てきた像は単なる影に過ぎず、戸外の事物こそ本当の実在であると分かるように、今私達が感覚で捉えている世界、この現象界phenomenonは、虚妄な影、イデアの不完全な影に過ぎず、例え

ば完全な円が観念によってのみ把握できるように、善や美も観念的なアイデアとしてのみ存在する、そしてこのアイデア界こそ真実在の叡智界 noumenon なのだと、プラトンは考えるのである。しかしこの現象界を離れて、何処か別の所に叡智界を実体的に構想する時、ヴァルブルギスの夜に集う魔女達の世界を思い描くのと五十歩百歩となるだろう。あくまで感覚によって把握できるこの世界以外に、世界は存在しないのである。そう考えなければ、私達は徒に天国や浄土、彼岸を求めて虚しい巡礼行を繰り返すこととなるだろう。

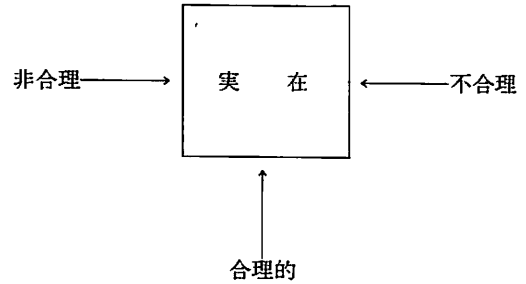
他方で宗教においては、奇跡の存在は否定できないものとなっている。非合理的な世界は総体として存在しないにしても、個別的に非合理的な現象は存在するのではないのか。確かに聖書はこのような奇跡に充ちている。出エジプトの際に紅海が真っ二つに裂けてイスラエルの人々がそこを徒渉できたとか、シナイ山でマナが降ってきて飢えを凌ぐことができたとか、枚挙に暇がない程である。このような非合理的な現象——それは不合理な、と呼んでいけないのかどうか、正直言って良く分からない——が事実かどうかは別にしても、不合理な現象の場合と丁度同じように、自然科学は自然科学の立場から合理的に説明しつくそうとするだろう。もとより全ての現象が科学的に説明できるわけではない。しかしもしも説明できなければ、その部分をブラック・ボックスに入れ、敬して遠ざけるだけのことである。そしてそのブラック・ボックスの中には、今までの科学の原理を覆すようなもの——例えば天使や悪魔——が存在しないという確信を依然として抱き続けるのである。つまり自然科学は一切の自然現象を対象とするのであり、もしも仮に奇跡的現象が存在するとしても、自然科学の対象となりうる自然現象を離れてはあり得ないのである。ただその場合、同一の現象を、自然科学は自然現象とみなすのに対して、奇跡を認める側は超自然現象と見るのである。結局の所、問題になっているのは、同一の現象に対する解釈の相違であり、非合理的と合理的

という観点の相違なのである。

このように見て来ると、二つ乃至三つの領域を実体的に想定することには無理があると思われる。ありうるのは、一つの実在に対する、いくつかの解釈なのであり、観点の相違なのである。それらの中で、不合理な解釈は、最も実質の希薄なものとして、退けることができるだろう。それに対し非合理的な解釈は、自然科学的アプローチで全てが説明できると考えない限り、それなりの意味を持っているのではないだろうか。

それでは、合理的なアプローチも一つの解釈であるとみなすことができるのであろうか。むしろ合理的な観方こそ、プラトンの場合と正反対に、真の実在を促える唯一の方法なのではないのか。合理的を自然科学的と理解するならば、十七世紀の科学革命以来、自然科学の目覚ましい進展によって、自然科学が科学の代名詞となり、他の諸科学が自然科学をモデルに再構成されてきたという歴史の流れの中で、自然科学的観方こそ唯一の観方だとする科学主義的な考え方を支持する人々も存在するかもしれない。しかしもしこの観方が唯一のものであるならば、直ちに価値的現象は切り捨てられることになる。まさか絵画の価値が用いられた絵具の量で評価される訳でもなく、小説の価値が原稿用紙の嵩で計られる訳でもあるまい。もとより価値的現象といえども具体的な材料で構成され、具体的な形態を呈している以上、事実の世界と別個の世界を構成しているのではなく、事実の領域と不可分に存在している。つまり同じ一つの実在を、価値と事実という二つの概念が対となって構成しているのであり、同一の実在が、非合理的な観方によれば価値となり、合理的な観方を取れば事実と映ずるだけの話である。自然科学的な観方だけでは、この実在の一面である価値をそっくり捨象することになるだろう。このように自然科学は実在そのものを把握するのではなく、「事実」という、多様な実在のある面のみを見るのであるから、自然科学的観方も実在に対する一つの解釈と見做すことができるだろう。

う。かくて非合理、合理、不合理というもの、それぞれ特有の存在領域を構成しているのではなく、一つの実在に対するアプローチの相違とすることができるだろう（図2参照）。丁度四角い水槽の中の魚を、異なる面から眺めているようなものであり、見る面が異なると、同一の魚も全く異なって見えるのである⁽⁵⁾。このような比喻を用いると、ではガラス越しではなく、直接魚を取り出して観察すればよいではないか、それが実在そのものではないのか、という疑問が投げ掛けられる。あるいは非合理、合理、不合理といった様々の観方をフィルターやサングラスに例え、私達はそのようなフィルターやサングラスを通して実在を見ていると言え、そのようなサングラスを外せば実在そのものが認識できる、と考えがちである。このような批判に対して十分に答えることは困難である。しかし、人間の認識は、物自体ではなくその現象を、時間・空間という直観のカテゴリーと、悟性に備わる因果律などの十二のカテゴリーによって構成することによって成り立つというカントの認識論を援用することによって、合理的な観方も一つのフィルターであり、そのようなフィルターを通してしか認識できず、逆にフィルターを外すことはできないのだ（合理的なフィルターを外せば他の、非合理か不合理の、フィルターを掛けなければならない）、と差し当たって答えることができよう。実際合理的な観方の出発点である、感覚的な認識を考えてみれば、それが極めて主観的なものであることが分かる。例えば一輪の紅い薔薇を取ってみても、近視、遠視、色覚異常などでその薔薇の色、姿、形が異なる筈だし、さらに動物や昆虫の視覚に話を広げれば、それらに見える薔薇の姿は、ある場合には色を認識できないが故に、ある場合には赤外線を感じできるが故に、私達が見る薔薇の姿と似ても似つかぬものでありうる。その場合、所謂人間の健常者が認識する薔薇の姿が、唯一真実の薔薇であると、どうして言うことができるだろうか。私達は私達の五官を通して、物自体ではなく、その一つの現象を認識するのである。



(図2)

第三節 自然科学的アプローチの特徴

私達はこれまで、心、精神、文化、価値といった感覚で捉えられない形而上の領域を、道理・理屈を越えた非合理的な領域と呼び、それに対して、物、物質、自然、事実という感覚で捉えられる形而下の領域を、道理・理屈に適う合理的な領域と呼んだ。そして次に、非合理的な領域、合理的な領域と、実体的に指定することを退けて、それらは同一の実在に対する観点、視角の相違なのだ、領域が別個に存在するのではなく、非合理的な観方と合理的な観方の別があるだけなのだ、と考えた。同一の実在が、非合理的に観られたら、心、精神、文化、価値と映じ、合理的に観察されたら、物、物質、自然、事実となる、と理解したのである。区別の根拠を、客観にではなく、主観の側に求めたのである⁽⁶⁾。そしてこの場合の合理的な観方であるが、それを、ある場合は五官による認識、ある場合は自然科学的な認識、とみなしたのであった。

ところで、形而上の領域を、道理を越えた非合理的な領域と呼ぶ時、或いは実在の形而上的側面へのアプローチを非合理的なアプローチと呼ぶ時、この道理や理性 ratio が極めて狭く解されていることに気がつく。非合理という表現で意味されているのは、せいぜいの所、自然科学の論理では割り切れない、ということである。つまりここでは道理や理性は、自然科学の論理と同義となっている。これは行き過ぎた絞り込みであろう。心、精神、文化、価値の諸現象に対して、確かに自然科学はアプローチできないかもしれないが（そして自然科学がアプローチす

る時には、「心」は「物」と化しているのかもしれないが)、道理に適う理性的なアプローチが一切不可能だとするならば、所謂文化科学や精神科学は存在しえないことになってしまうであろう。あるいはそのような学成立そのものが疑わしいとする実証主義に対しては、私達の日常的、経験法則的な心理的洞察を取り上げてみよう。例えば頬を赤らめたことから、その人が恥ずかしがっているのだと知るように、日常的知見は少なくとも自然科学的ではないが(単に厳密ではないからというだけではなく、そもそも羞恥心なる概念を自然科学では用いないからである、というのも「物」と化した「心」しか知らないのだから)、かといって道理を越えて理性に適わない、とは決して言えない筈だ。その意味で、本当はそれらも合理的な知見と称すべきものであろう。

厳密な意味で理性を越えた非合理的なものは、宗教や倫理の核心に触れるべきものである。例えばアウグスチヌスの言葉として有名な「不合理なるが故に我信ず」*Credo, quia absurdum est.* の場合、ここで言われている *absurdum*(不合理と訳されているが、私達の用語法に従えば、むしろ非合理と訳すべきであろう)なるものは、例えば処女マリアが懐胎して神の子イエスが生まれたという奇跡の如く、凡そ理性的な理解を越えたものであるが、信仰の立場に立つならば、これこそ厳密な意味で非合理と称すべきであろう。或いは先に(註4)で挙げた例を用いるならば、心情倫理の代表である「山上の垂訓」に示された生き方と、ニーチェ的な君主道德の対立も、およそ理性によっては決着をつけることができないという意味で、非合理的対立であろう。

このように見てくると、合理的なアプローチとは、単に自然科学的のみならず、人文科学や社会科学のアプローチをも、或いは日常的、経験法則的なアプローチをも含むものであり、このようなアプローチによって把握された現象には、単に形而下的なものに限らず、形而上的なものも含まれることになるだろう。その点で、

「合理的＝自然科学的＝形而下的」という等式は、その後半の「自然科学的＝形而下的」は良いにしても、前半の「合理的＝自然科学的」、或いは「合理的＝形而下的」という等式に関して、異論が出るであろう。これでは、「合理的」に対する不当な概念縮小ということになると思われるからだ。そしてさらに、合理的アプローチの中で、自然科学的アプローチによって見えてくる現象は、先の対象領域の区別(第一節参照)を用いるならば、形而下的な、物、物質、自然、事実と関係しているから、客観的現象と呼ぶことができる。他方で合理的アプローチの中で、非自然科学的アプローチは、形而上的な心、精神、文化、価値と関係しているから、そのアプローチを通して現れる現象を、主観的現象と呼ぶことができる。しかしこれでは、客観的現象と主観的現象という、二種の別個の現象が存在するという誤解が生じるであろう。現象としては、例えば「死」ならば「死」という一つの現象があるだけであり、その現象に対して、自然科学的なアプローチと非自然科学的なアプローチによって、むしろ異なった「意味」が見えてくるのである。それ故、自然科学的なアプローチによって見えてくる現象の意味を、客観的意味と呼び、非自然科学的なアプローチによって露となる現象の意味を、主観的意味と呼ぶことにしよう。

自然科学的アプローチは合理的アプローチの一つであるが、決してその代名詞ではない。しかしだからといって、合理的なアプローチの中で自然科学的アプローチのもつ重要性を看過してはならないだろう。自然科学的アプローチは、形而下的なものを対象にしているから、五官による感覚的アプローチから出発しているが、それを遙かに洗練させたものである。この感覚的アプローチのレベルでは、結局の所、プロタゴラスの「人間は万物の尺度である」に纏わる感覚相対論を抜け出すことはできない。窓から吹いてくる一陣の風が、ある人には涼しく、別の人には暑く感じられるし、同じ人間にしても、体調の変化によって異なって感じられる。単な

る「涼しい風」では、主観の感じたセンス・データではありえても、必ずしも風そのものの説明にはならないのである。かくて主観と離れた所に基準を設けて、その基準に照らして対象を評価することが必要となる。その客観的な基準が温度である。今や、「涼風」と言う代わりに、「摂氏二五度」と言うこととなったのである。これでは確かにその主観が涼しいと感じたかどうかは分からないが、その代わり、対象に関する主観を越えた客観的な情報として、普遍性を持つに至ったのである。それは主観の感覚に関係しないし、ましてやその人間の世界観や人生観や肌の色にも関係しないのである。

先の「摂氏二五度」の場合、同時に数量化を行っていることにも、注意を喚起しておこう。ある基準に照らして、単にそれよりも上か下かを示すだけでなく、どれだけ上か下かを数量的に示すことによって、数直線上に位置づけられ、特定の基準点との関係のみならず、要素同士の関係も客観的に表示されることとなる。感覚と件の中で、このように数量化しえないものがあるのかどうか、疑問にさえ思われる。色や音は波長によって物象化されて数量化される。触覚や味覚や嗅覚の与件も同様に何らかの形で数量化される。しかし厳密に考えれば、聴覚の対象である音にしても、その音量は波長の振幅によって、高低は振動数によって、数量化は比較的容易になされるが、波長の模様そのものである音質や音色を数量化することは極めて困難だと言われている。音叉ならば波長の模様は簡単であるが、ヴァイオリンになると複雑だからである。同じ高さと同じ大きさの音であっても、管楽器と弦楽器の音色の違いを私達の耳は容易に聞き分けるが、コンピューターでは容易ではない。原理的に不可能かどうかは別にしても、現在において、全ての感覚と件が数量化されている訳ではないのである。

自然科学は、主観的なセンス・データに代わって、客観的なデータを用い、その場合、全てではないにしても、それらの多くを数量的に表現する（そして数量化しえないデータは、実際

上しばしば捨象する）。そしてその客観的・数量的なデータを、今度は論理的に加工して、一個の知識Wissen に仕立て上げる。或いはそのようなデータを整合的に説明すべき知識を構想する。さらにそのような個別的な知識の無矛盾な体系が、知の体系であるところの科学Wissenschaftである。従って自然科学は、何よりも普遍妥当性、無矛盾性、首尾一貫性をその特徴とする。例えば物理学が物理学である限り、価値観や世界観の相違を越えて、全ての認識者に妥当すべきものであり、民族や国民によって研究傾向に相違はあっても、研究成果の妥当性が民族によって異なるということにはならない。「日本的な物理学」が後者の意味で言われるとするならば、笑止の限りであろう。

合理的なアプローチの中で、自然科学的アプローチがこのような普遍妥当性、無矛盾性を有しているのに対して、経験法則的な日常的な知見は普遍妥当的でもなく、また断片的でお互いに矛盾しあっている。また社会科学や人文科学の場合も、価値観の影響を免れることは困難であり、マルクス主義では、社会科学がイデオロギーによって異なることは当然であるとさえみなしている。およそ普遍妥当性であるとは言いがたいし、そもそも普遍妥当性が認識の目標であるとさえも言えなかつたりするのである。このような現状の中で、自然科学的アプローチのみが上述の特性を誇り得るとするならば、自然科学的アプローチが合理的アプローチの代表となるのみならず、その代名詞となったとしても不思議ではないだろう。今や合理的即自然科学的であり、道理に適うアプローチとは自然科学的アプローチである、とされるようになったとしても、奇異に感ずるに及ばないだろう。

実際日本の医師達が初めてヨーロッパの医学書に触れた時、彼らが感動したのはその書物の持つ、洋の東西を越えた普遍妥当性であった。

『解体新書』の出版に先立つ三年前の1771（明和8）年に小塚原の刑場で、杉田玄白と前野良沢らは女の刑死体の腑分を見学したが、その人体内部の様子がオランダ訳のドイツ解剖書、彼

らのいう『ターヘル・アナトミア』に、逐一一致しているのに驚嘆したのであった。おそらくドイツ人の死体を解剖してできたであろう解剖図が、漢方の五臓六腑十二経路図よりも遙かに正確に目前の日本人の腑分に当てはまるということは、普遍妥当的な自然科学としては当然のことであるが、ともかくも、自然科学としての西洋医学の、経験的な漢方医に対する決定的な優位を証しするものと彼らには考えられたのである。

繰り返すことになるが、十七世紀における天文学と物理学の進歩によって、その世紀は科学革命の時代と呼ばれるが、以後自然科学が科学の模範となり、他の学的認識は自然科学に倣って構成されるという実証主義の時代を迎える。それと軌を一にして、自然科学的アプローチは合理的アプローチの代名詞になり、道理に合う観方とは、自然科学的観方を意味するようになる。それによって、合理的な観方を通して現れる現象も、客観的意味に限定されることになる。心的現象も、物的現象に置き換えられて、初めてその存在が確認される、ということになる。そして近代医学も、近代自然科学の一つとして発達したのである以上、自然科学の誇る、普遍妥当性、無矛盾性、首尾一貫性などを目指す。しかし同時に、自然科学の犯した「合理的＝自然科学的＝形而下的」、という合理性に対する不当な概念縮小の罪をも、近代医学は共有することとなるのである。つまり、合理的なアプローチには、自然科学的アプローチ以外に、日常的、経験法則的なアプローチもあれば、自然科学に必ずしも範を求めない人文科学的、社会的なアプローチも存在する、ということであり、このようなアプローチによれば、心的現象は心的現象として現実的でありうる、或いは少なくとも心的現象を物的現象に還元して説明する以外の可能性が模索されているのである。それでも、もしも医学が大腸菌や鼠を対象にしているだけであるならば、恐らく何の問題も存在しないであろう。しかし人間が対象である以上、いくら身体の自然科学だと医学を規定しても、

その身体が心身二元論で割り切れぬ限り、心的要素を捨象すれば、身体そのものも十全には見えなくなるだろう。仮に病理学的見地からして全く同様の二人の患者がいるとしても、その生き甲斐のあるなしでその後の経過は変わりうるからである。ましてや医学の応用としての医療が、患者の心的側面を捨象するならば、医療の目的である治療にも差し支えることとなるだろう。仮に治療には差し支えないとしても、場合によれば、患者に著しい不快感や羞恥感を与えることになるだろう。患者は人間であって物ではない、という単純な事実を忘れる時、患者の人権は損なわれることとなるのである。

第四節 死の客観的な意味と主観的な意味

冒頭に示したように、医学が自然科学でしかないならば、大都会の一角で孤独の内にひっそりと死んでいた老衰死と、家族に看取られて愛惜の内に大往生を遂げた老衰死とを、区別する必要はないかもしれない。細胞のレベルでも臓器のレベルでも、そこにはさしたる相違を見出す必要はないからだ。しかしその当人にとって、その死の意味は大きく異なっている。二つの死の現象を見て、あるアプローチによれば同じであり、他のアプローチによれば異なる、というのは、同じ死という現象の中に見出している意味が、それぞれのアプローチによって異なるからである。私達は先に、自然科学的アプローチによって見出された意味を、客観的意味と呼び、他方の意味を、主観的意味と呼んできた。後者は死の表象とも死のイメージとも呼んでよいだろう。

死はその客観的な意味のレベルにおいても、その原因が様々であるが故に様々の様相があり得るが、結局は生物体としての機能の停止、ということに集約できるのである。しかしながら主観的な意味のレベルにおいては、実に様々な死がありうるのである。まず、来世、彼岸、浄土、極楽（天国）・地獄の存在を信じているかどうかで死の意味が異なるであろう。その存在を信じている場合でも、藤原道長のように浄土信仰を抱き、阿彌陀仏から五色の糸を手繰り寄せて

迎えた死と、イランのシーア派のように戦士として「聖戦」で迎える死とでは、客観的意味もとよりその主観的な意味も異なるであろう。或いは来世信仰とは別に、純粹に現世との関係においても、例えばアブラハムやイサクや古代イスラエルの族長達が、伝説によれば何百年も生きて、この世の全てを見納めて「生に飽満してlebenssatt」迎えた死と、現代人のように、無限の彼方から無限の彼方へと流れる時間の一コマを分有しただけで、およそ一循環し終えたという意識のないまま、せいぜい「生に倦怠してlebensmüde」迎えた死とでは、死の意味はおよそ異なるであろう⁽⁷⁾。前者には鬱蒼たる大木が天寿を全うして立ち枯れる、という趣があるのに対して、後者には、旅人が旅の途中で野垂れ死にするような、しかもこの旅たるや目的地の定かではない、終わりのない旅であるが故に、どのように死んでも中途半端だという憾みを残さざるを得ないような、そんな響きがある。

死という現象は生命体にとって常に厭わしいものである、という考え方は、死の主観的な意味の多様性を看過した観方である。上述の例に従えば、浄土信仰にとっては、「厭離穢土、欣求浄土」であり、死を介して浄土に至るのであるとすれば、死はむしろ願わしきものでさえありうるのである。浄土の存在が客観的に証明されていないとか、現世苦に堪えるための心理的合理化であるとか、様々に言い得ようが、宗教社会学的に重要なのは、少なくとも浄土の存在を信じていた人々がいたという事実なのである。彼らにとっては、死は厭わしいものではなかったのである。或いはそのような彼岸信仰から離れても、例えば何百年も経た老樹が、自然の摂理に従って立ち枯れていくように、人間も、なすべき程のことはなし、「見るべき程のことは見」て⁽⁸⁾、その有機体としての生の循環を終えて死の床に横たわる時、死はそのような完結の最後の刻印たるべき終始符ではあっても、憾みをもって臨むべきものではない筈である。循環を終えた者にとって、折よき終止符こそ望ましいのであって、終始符のないことが望ましいの

ではないのである。

それに対して現代では、死がしばしば禍々しいタブーとして受け取られているが、それをアリエスは（ゴラーに倣って）「死のポルノグラフィ」化と呼んでいる⁽⁹⁾。性と同じように死も人前では語るに憚るものとなったと言うのである。このようなイメージは、実はせいぜい半世紀程前から顕著になったに過ぎず、それまでは伝統的に、死はずっと身近で馴染み深い現象であった。死が、「飼い馴らされた死」からタブー化された死へと、その主観的意味を歴史的に「倒錯」させてきたのである。それと同時に、死の過程の中心にあるものが、死に行く当人から、家族を経て、看護チームへと変わって来たとも指摘する。かつては、死に行く当人が、誰よりも先に自分の死を自覚し、様々の儀式を執り行うか、少なくともそのように周囲の人間に要請したものである。今や死の託宣を下すのは医者であり、その時当人はしばしばとっくの昔に意識を失って昏睡状態に入っているのである。その医師達においても死のタブー化は浸透している。かつてカリフォルニアの一病院で、それまで治療に協力的であったある老婦人が、ある日から背中を医師に向けたまま目を閉じてしまったという。アリエスによれば、これは死を悟った人間の典型的な姿勢だという。しかし医師達は、この患者を非協力的だとして、息子を呼んで、最後まで治療に協力するように説得させたという。或いは自らの経験として、1973年のフランスにおける、あるイエズス会神父の臨終の模様を伝えている。この神父は、つとに死を受け入れていたが、あるインターンが蘇生のため集中治療室へ運び、酸素マスクを装着したのに対して、自分でそのマスクを外したというのである。アリエスによれば、それは他者に奪われていた自己の死の奪回を意味しているという⁽¹⁰⁾。死がタブー化され、自らの手からもぎ取られていくのは、彼によれば、死の倒錯以外の何物でもないのである。

* * *

大病を思い、手術を翌日に控えて、病院の一

室で一人まんじりともしないで夜を過ごす時、人は自らの死を考える。その時脳裏をよぎるのは、家族の面影であり、やり残した仕事ではあっても、必ずしも医学者が見据えているような生命体としての死ではない。ひょっとすれば死への恐怖が、客観的な意味での死を考えるのを無意識の内に避けさせているのだろうか、或いは家族と仕事を想うことに慰めを見出させているのだろうか。しかし死の恐怖とはそもそも何であろうか。それは、最早家族とは会えないという切なさにして、仕事を中断することの無念さにして、或いは自分だけが死ぬことの理不尽さへの憤りにして、或いは未知なるものに対するヌミノーゼの感情にして、或いは予想される苦痛に対する恐れにして、いずれにせよ死が恐ろしいというのは、死の主観的な意味を巡ってではないのか。確かに苦痛を覚えるのは動物でも同じであるが、「予想された」苦痛を恐れるのは人間的な営みである。死が予想された苦痛と不可分に連想されるとするならば、それは死の主観的な意味だと言わねばならない。私達にとってそもそも死が問題となるとすれば、死の主観的な意味が問題となっているのである。そしてそのような主観的な意味は、繰り返すようだが、自然科学的アプローチの対象とはならないのである。

考えてみれば、私達にとってある現象が重要だという場合、その現象の主観的な意味が問題となっているのである。例えば性の営み一つ取ってみても、客観的な意味は同じでありうる性行為が、ある時は恋人同士の陸合いになり、ある時は夫婦の営みになり、またある時は不倫となり強姦となり売春となる。外的には同じ行為をこのように異ならしめているのは、そこに込められた主観的な意味が異なるからである。そしてこの主観的な意味の異なりに応じて、私達はこの行為を異なったものとみなすのである。或いは食についても同じように考えることができる。自然現象としては、生命体への栄養補給であり、あらゆる生命が存在するための普遍的な前提でありながら、それに込められた意味

は必ずしも一様ではない。「人はパンのために生きるにあらず」と考えるならば、食行為は霊的生活のための手段となるが、「人生の快樂は食後の満腹感にあり」と見るならば、食行為は目的そのものである。手段にして、目的にして食することには変わりはないようなものだが、手段であるか目的であるかに応じてその主観的な意味はやはり大いに異なると言わねばならない。

死にして性にして食にして、それらの現象が私達にとってなにか重要な意味をもつとするならば、その意味は主観的な意味である。自然科学的アプローチが唯一の合理的なアプローチとされる時には、そのような主観的な意味は捨象され、せいぜい不合理なアプローチに委ねられて迷信の如きものとなるか、或いは厳密な意味で非合理的なアプローチによって信仰の核心に閉じ込められて、伝達不可能なものとなる。その意味で、自然科学と迷妄と神秘は互いに手を携えて進む。いわば「啓蒙の弁証法」が成立する。改めて「合理的＝自然科学的」、を批判することによって、見失われがちな主観的な意味の復権を計ることが必要であろう。このことは、医療の現場においては、患者を人間として見る、という簡単な命題につきるのであり、それ以上の贅言は最早不要であろうと思われる。

(註)

- 1) 中川米造・加藤尚武対談「テクノロジーとしての医療」、現代思想14(9): 97, 1986における中川の表現。後に加藤尚武: バイオエシックスとは何か, 162, 未来社, 1986に再録。
- 2) 自然科学としての医学が(形而下の現象に)自己限定し、患者の人間としての全体像を切り捨てるのは、医療としては問題を孕んでいる、というここでの視点は、技術としての医学の「自己完結性の破綻」を指摘する高橋勝氏の指摘と、ある意味で対応している。そこで言われている「自己完結性」とは、医学が病気に関する一切を自らに引き受け、自ら以外の専門(ディシプリン)を排除する、という傾向を意味しており、そのような自己完結性は現代の先端医療の諸問題において維持しがたいものとなっており、今や医学が自己完結性の幻想から

目覚めて他の専門に、あるいはむしろ社会的な世論に、開かれたものとなることこそ、真の意味での技術としての医学の確立につながる、というのが同氏の趣旨である。そこで言われている自己完結性（あるいはむしろ排他性と言うべきか）を、私達は科学的認識の本質を問う立場から、医学の（形而下的現象への、あるいは後に述べる、客観的意味への）自己限定の問題、あるいは主観的意味の捨象の問題として論じようとしているのである。（高橋勝：現代医学と倫理、日本倫理学会編 技術と倫理、1985、参照）

- 3) 日本語で非合理と不合理の区別は必ずしも人口に膾炙してはいないかもしれないが、例えば『広辞苑』（第三版）によれば、「非合理」とは「〔哲〕知性（悟性または理性）をもって捕捉できないこと。論理の法則にあてはまらないもの、情緒的なもの、超理性的なもの（超自然的な啓示）、反理性的なものなどにいう。非理性的。」とあるのに対して、「不合理」とは「道理に合わないこと。矛盾していること。筋の通らないこと」となっており、私達の語法に対応している。
- 4) ここで宗教の領域のみならず、本来人間の行為を問題とする倫理をも非合理と称するのは、倫理的問題もぎりぎりの所にくれば、分別では割り切ることができなくなるからであり、さらに、日常倫理も何らかの形でこの「ぎりぎりの所」と関連をもっているからである。例えば、右の頬を折られたら左の頬を向けよ、敵の為に祈れ、という「山上の垂訓」と、キリスト教道徳を「奴隷道徳」と見なし、頬を打たれたら殴り返せ、と言ったニーチェの「君主道徳」との間にある対立に、論理的に決着を付けられるとは考えられないであろう。

- 5) 河合隼雄：宗教と科学の接点、64頁、岩波書店、1986、参照。
- 6) ここではH. リッケルトに準じている。リッケルトは自然と文化の区別を、対象の側に自ずと存在している区別ではなく、対象に対して主観が設定したものだと考えた。同一の対象が、主観の側にある価値意識に関係すれば文化となり、関係しなければ自然となると考えたのである。区別の原理を、対象にではなく、主観の側に求めたのである。同著『文化科学と自然科学』参照。
- 7) Vgl. Max Weber: Wissenschaftslehre, 1. Aufl. S.536f, 1920（『職業としての学問』、尾高邦雄訳、34頁、岩波文庫）及びders. Religionssoziologie, Bd. I, S.569f, 1920（『宗教社会学論選』、大塚・生松訳、157頁、みすず書房、1972）
- 8) 『平家物語』巻十一、「内侍所都入」冒頭における新中納言・平知盛の言葉、「見るべき程の事は見つ、いまは自害せん」より引用。
- 9) フィリップ・アリエス：死と歴史——西欧中世から現代へ、伊藤・成瀬訳、75頁、みすず書房、1983（原著は1975）。他に24、69、72、219、262頁等参照。
- 10) 1965年に亡くなった小説家・高見順の臨終の模様を、残された妻が思い出として語っているのを、二三年前の命日に当たる日の新聞で読んだことがある。カテーテルを通され、マスクを掛けられた彼を、友人である三島龍沢寺の故中川宋淵老師は見舞われたが、老師は入室するやそれらを取り外し、暫し読経された後、高見順は静かに亡くなったという。筆者は個人的に1968年頃老師よりそのことを伺ったことがある。